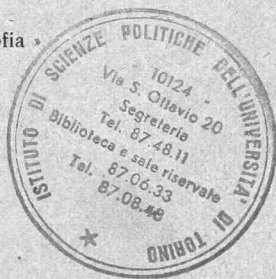
PIERO MARTINETTI
della R. Università di Milano

IL FONDAMENTO DELLA RELIGIONE SECONDO RUDOLF OTTO

Estratto dalla « Rivista di Filosofia »
N. 1 - Gennaio 1931

LODI
Tip. Editrice G. BIANCARDI
1931

PIERO MARTINETTI
dalla R. Università di Milano

Il fondamento della religione secondo Rudolf Otto

Uno dei caratteri del periodo attuale è il ritorno a ciò che nella vita è originario e fondamentale, la reazione alla forma, al raffinamento culturale e razionale. La politica attuale « va verso la vita » : solamente oblia che l'elaborazione razionale e culturale è condizione indeclinabile di vita intensa e profonda. Ma per contro la concezione antica si esauriva in questo elemento formale facendone un idolo destinato ad accasciarsi nella sua intima vanità. L'attuale movimento antiintellettualistico nella filosofia religiosa è anch'esso una reazione contro l'unilateralità di un razionalismo, che voleva analizzare storicamente e ricostruire teoricamente la vita religiosa, non tenendo conto di ciò che vi è in essa di originario e di inderivabile: non dobbiamo quindi meravigliarci se la reazione antiintellettualistica si preoccupa di mettere in luce questo elemento e ne celebra l'irrazionalità a spese della ragione e della storia.

Rudolf Otto (n. 1869, prof. di teologia a Marburg) è, di questo indirizzo, uno dei rappresentanti più geniali e speculativamente più raffinati: il suo temperato irrazionalismo costituisce un notevolissimo contributo alla filosofia della religione. Egli parte dalla considerazione che la religione non può essere derivata da altro fatto: il naturalismo evoluzionistico, che fa sorgere il nuovo dai fattori che non lo contenevano (come per es. la moralità dell'egoismo), è assurdo. Le teorie evoluzioniste descrivono i processi spirituali solo dall'esterno ed hanno ragione in quanto il fattore inferiore sollecita il superiore all'esistenza: ogni processo nuovo non sorge *ex nihilo*, ma si sostituisce per gradi al preesistente. Ma l'inferiore non crea il superiore: può sorgere nello spirito solo ciò che era già in esso predisposto. Anche la religione ha quindi la sua origine in qualche cosa di *a priori*. Non solo in quanto i concetti razionali, con cui è formato il

suo contenuto, hanno la loro origine nella ragione pura, ma anche, e più, in quanto l'elemento religioso, mistico, è anch'esso qualche cosa di puro nel senso kantiano. Certo esso è provocato a sorgere dal processo dell'esperienza, ma non sorge dall'esperienza: esso ha le sue origini in qualche cosa di più profondo che la stessa ragione pura. Questo *quid* preesiste in ogni individuo come disposizione e si svolge, qnando le condizioni richieste sono presenti, dalle profondità dello spirito. Quindi vi è in ogni religione, almeno nelle origini, una possente visione religiosa: le religioni sono sempre creazioni individuali di anime profetiche. E questo ci spiega come attraverso religioni miticamente degenerate sopravvivano concezioni alte, isolate, il concetto p. es. di un Dio superiore — che d'altra parte è quasi sempre, come il *deus ignotus* degli ateniesi, messo in disparte. Sono fatti che non si spiegano con una rivelazione storica primitiva — fatto assurdo —, ma con la rivelazione immanente che fu già a fondamento delle religioni più antiche e che anche oggi condiziona ogni reviviscenza religiosa. Anche la religione personale non sorge dalla tradizione, dall'insegnamento etc., ma dall'oscuro fondo di ogni spirito.

L'acuta critica di Otto alla filosofia religiosa di Wundt (1) mette bene in rilievo questa deficienza di ogni esplicazione naturalistica. La religione, il mito etc. sono, si dice, una creazione della fantasia, una introjezione dell'io nelle cose, etc. Tutte queste analisi non tengono conto della presenza fondamentale *ab initio* del fatto fondamentale che Otto chiama l'impulso mistico, l'intuizione religiosa, la quale è continuamente presupposta e seguita esteriormente nelle sue manifestazioni successive, ma non riconosciuta nel suo valore originario e fondamentale. Essa è in realtà il germe presente fin dall'inizio, che solo può spiegare anche le apparenti aberrazioni del processo, come il complicato sviluppo del materiale mitico, animistico, totemico, magico e dare a tutti i momenti del medesimo un grado relativo di verità e di valore.

L'elemento specificamente religioso non solo è qualche cosa di dato *a priori*, ma è qualche cosa di irrazionale nel senso che

---

(1) R. OTTO, *Mythus und Religion in Wundt's Völkerpsychologie,* in *Theol. Rundschau,* 1910, 7-8, riprod. in *Aufsätze das Numinose betreffend,* 1929, II, 213 ss.

è superiore alla ragione. Non è l'irrazionale che può o potrebbe diventar razionale (l' istintivo, l' oscuramente presentito etc.), ma è qualche cosa che per la sua profondità è apprezzabile solo col sentimento, non è risolubile razionalmente, è il « totalmente altro ». Quindi non è qualche cosa a cui io possa sostituire qualunque fantasticheria, ma è qualche cosa che io debbo cercare di fissare in concetti pur sapendo che è indefinibile per mezzo di essi. « L' irrazionale in questo senso ci impone (citiamo quì le stesse auree parole dell' Otto) un preciso compito e cioè non di contentarci del suo semplice accertamento per poi aprire le porte all'arbitrio ed alla fantasia, ma di determinarne per quanto è possibile i momenti essenziali per mezzo dei simboli che più vi si avvicinano e a questo modo fissare con stabili segni ciò che si librava nelle forme oscillanti del sentimento. Così è anche possibile venire ad una certa unità ed universalità della ricerca e formare una dottrina rigorosa, la quale può pretendere ad una validità obbiettiva ed avere una solida struttura, anche se deve lavorare solo con concetti simbolici e non con concetti adeguati » (1).

Questo elemento è ciò che Otto chiama il « numinoso ». Potrebbe anche dirsi il « santo »: ma la parola « santo » è spesso presa in senso morale o almeno comprende anche il morale. Il numinoso è invece il puro elemento religioso originario, indefinibile : che può essere risvegliato, non insegnato. Chi non lo conosce per esperienza interna non conosce la religione. Schleiemacher ha definito il sentimento religioso come il senso dell' assoluta dipendenza. Ma Otto osserva che si tratta non solo d' una differenza quantitativa (come tra l' assoluto e il relativo), ma anche qualitativa : è una dipendenza *sui generis*, che Otto preferisce chiamare « senso creaturale », appunto per esprimerne il particolare, indefinibile carattere. Schleiemacher determina poi il senso dell'assoluta dipendenza come il senso della mia condizione finita, dalla quale argomento, per un atto logico, al creatore. Ma questo è altra cosa. Al *Kreaturgefühl* corrisponde invece immediatamente, secondo l'Otto, il senso di qualche cosa di grande, di terribile e di immenso, per cui è vissuto il *numen*:

---

(1) R. OTTO, *Das Heilige*, 17ª ed., 1928, p. 80.

anzi questo è il sentimento religioso vero: il sentimento creaturale ne è solo il riflesso subbiettivo.

Si tratta ora di cercar di esprimere in qualche modo questo senso del divino: non di definirlo concettualmente, perchè è la presenza di qualche cosa di superiore alla ragione. Lo esprimeremo mediante analogie e simboli, esponendo psicologicamente ciò che troviamo nel senso obbiettivo del divino e nel suo corrispondente subbiettivo, il senso creaturale.

Nel suo complesso Otto lo esprime come l'esperienza d'un terribile mistero, che è qualche cosa di inconcepibile, ma di positivo, vissuto nel sentimento. Egli analizza quindi i varii elementi sentimentali in esso contenuti. Primo, il senso del *tremendum*. E' un senso analogo alla paura, all'orrore: ma la paura inquietante dell'ignoto; che è nei più bassi gradi della religione il «terrore religioso» e nei più alti gradi si mantiene come paura dinanzi a ciò che è grande e misterioso. Uu secondo elemento è quello della potenza, dall'infinita superiorità, la *maiestas*: per cui noi ci sentiamo come annullati: è il senso, che spesso ricorre nei mistici, del nulla delle cose e di noi stessi. Uu terzo elemento è il senso d'un'energia, d'un'attività immensa, dell'*ira Dei*: che è, nelle religioni inferiori, il senso d'una potenza arbitraria e demoniaca, nelle più alte il senso del Dio vivente ed onnipotente. Si avvicina all'attività infinita di Fichte; ma Fichte ha cercato di razionalizzare questo elemento, che è invece qualche cosa di irrazionale e di inesprimibile. Un quarto elemento essenziale è il *mysterium*, che è il mirabile, il totalmente altro da ciò che ci è naturale, famigliare e che perciò desta una specie di stupore: «un Dio compreso non è un Dio» (Tersteegen). Otto rileva con finezza come questo sia l'elemento religioso contenuto nelle rappresentazioni primitive dell'«anima»: le rappresentazioni e teorie ulteriori sono razionalizzazioni non più religiose. L'anima, il *dæmon*, il *deva* è il «totalmente altro», l'al di là misterioso. Questo sentimento è stato associato, nelle origini, anche ad esseri naturali misteriosi (totemismo). È non solo l'incompreso, ma l'incomprensibile per natura: nel «fantasma» della superstizione la paura è associata al mistero: il fascino di tali racconti è nel loro mistero. Questo senso del *mysterium* percorre tre gradi: a) l'inconcepibile, che trascende le nostre categorie; b) ciò che non solo sembra essere sopra,

ma contro la ragione, il paradossale; c) ciò che è antinomico, si esprime in contraddizioni. Questo vale sopratutto dalla teologia mistica, questa teologia del mistero che conduce alla *coincidentia oppositorum*. Ma questo elemento paradossale ed antinomico si tuova già in ogni vero sentimento religioso. Un quinto ed ultimo elemento è il *fascinans*, che è il « totalmente altro » come beatificante, come valore trascendente, come ciò che può dare una beatitudine totalmente altra da qualunque beatitudine terrena. Anche qui le determinazioni concettuali — bontà, amore, pròvvidenza di Dio etc. — schematizzano, ma non esauriscono l'oggetto: la « grazia » dice di più, ma l'oggetto è più ancora. Nelle fasi primitive la religione comincia più col senso del *tremendum*: onde i culti di espiazione, propiziazione etc. Ma vi sono anche in esse espressioni del *fascinans*: il divino è cercato per sè come qualche cosa di desiderabile, di beatifico: onde gli atti di culto diretti a purificare e consacrare, cioè ad unire con Dio. E nelle fasi superiori il *fascinans* acquista sempre più importanza come senso della « grazia », della conversione, dalla rinascita etc. E ciò vale per tutte le religioni: anche il nirvana è, secondo l'espressione d'un monaco bùddista, « beatitudine inesprimibile ». — Otto riassùme tutti questi caratteri nella parola « *das Unheimliche* » l'inqueitante, l'enorme. Essa vuol dire che al di là del nostro essere razionale vi è una realtà ultima, nascosta alla nostra natura, che non trova adeguata espressione in nessuna aspirazione e in nessun concetto e che tuttavia si impone a noi come qualche cosa che attira, affascina e sconvolge.

A questa esperienza del numinoso corrisponde da parte della creatura un senso di annichilamento, il senso creaturale: che è un apprezzamento immediato dalla « profanità » dell'essere proprio e del mondo. Non è un sentimento morale: vi sono uomini morali che possono avere il senso della propria imperfezione e non questo senso religioso. E' ciò che sta a fondamento del concetto di peccato originale. « *Tu solus sanctus* », dice la coscienza religiosa a Dio: a ciò corrisponde un giudizio sopra di sè e sopra ogni natura finita.

***

Il numinoso non può essere che vissuto direttamente e non può essere trasmesso che per una specie di eccitazione interiore:

non può venir insegnato. E può essere trasmesso non per mezzo di parole, ma per un'eccitazione del senso stesso del numinoso: con la solennità dei gesti, dei riti, delle preghiere etc.: al che certo si esige già una preparazione, una congenialità interiore. Ed anche l'eccitazione del senso religioso avviene per lo più indirettamente, per il tramite di altri sentimenti. Vi è, secondo Otto, un'associazione dei sentimenti come un'associazione delle idee: e vi sono sentimenti che sono naturalmente, per la loro qualità e costituzione, associati col sentimento del numinoso. Questi sentimenti (e le rappresentazioni con essi collegate) servono di veicolo al sentimento religioso. Tutto il materiale delle religioni è costituito da questi veicoli o mezzi simbolici di espressione.

Uno dei sentimenti primitivi connessi col religioso è il sentimento del *terribile*, del pauroso. Specialmente nelle religioni primitive il pauroso, anzi l'orribile delle divinità è un mezzo per eccitare il senso religioso del *tremendum*. Durga, la «gran madre» del Bengala, è un vero mostro demoniaco. Si veda anche il libro XV della Bhagavad-gita, dove Vishnu si rivela ad Arjuna come qualche cosa di terribile.

Un altro sentimento connesso col numinoso è quello del *meraviglioso*: di qui il favore che gode in ogni religione il miracolo. L'impressione che desta il misterioso, l'ignoto, è affine al senso religioso del *mysterium*. Tutto ciò che appare come tale, eventi, uomini, animali, piante fu rivestito di questo carattere demoniaco: di qui le leggende, i miti totemici etc. Anche in questo però l'Otto riconoscere un elemento inferiore: Budda, Cristo, Maometto, dichiarano di non voler fare miracoli: e Lutero considera i miracoli esterni come «mele e noci per i bambini».

Un terzo sentimento affine è quello che è destato dall'*incompreso*. Di qui il fascino delle espressioni mistiche inintelligibili (almeno per l'intelletto comune) l'*Om*, l'*Alleluia*, il *Kirie eleison*: così il latino della messa, il sanscrito della messa buddista nella Cina e nel Giappone. L'Otto vede in questo una giustificazione dell'elemento tradizionale della liturgia. «Anche i residui della messa, che ricorrono nel rituale luterano, hanno, appunto perchè la loro disposizione non ha regola e non tradisce un ordine voluto, un'efficacia devozionale assai maggiore che gli schermi rituali ben ordinati, come un componimento, dei moderni, in cui nulla è accidentale e perciò pieno di senso, nulla impre-

visto e perciò pieno di mistero, nulla sale dalle profondità inconscie e perciò è frammentario, nulla rompe l'unità sistematica e perciò rinvia a connessioni superiori, nulla è pneumatico e perciò veramente spirituale» (*D. Heilige*, p. 88).

Un quarto e più alto sentimento è quello del *sublime*. Vi è un'affinità tra il sublime e il numinoso, in quanto il sublime è superiore ai nostri concetti: vi è in esso qualche cosa che attrae e deprime nel tempo stesso. E' specialmente nell'arte che il sublime è applicato a risvegliare il numinoso. Anzitutto nell'architeltura e nelle sue solenni grandezze. E' un senso che sembra già essere stato vivo nelle età preistoriche: almeno se le gigantesche costruzioni dei dolmens e dei menhir hanno avuto veramente il fine di provocare un oscuro senso di misteriosa grandezza. Ciò che ha avuto luogo senza dubbio in Egitto: gli obelischi, le piramidi, i templi maestosi hanno raggiunto questo fine: anche oggi la sfinge di Gizeh è rimasta rappresentante caratteristica di questo misterioso simbolismo. Così la sublimità dell'arte gotica: «la torre del duomo di Ulm non è più magica, è numinosa». Coefficienti del sublime in queste costruzioni sono anche l'oscurità o la semi oscurità mistica dei templi; il vuoto, il deserto. Specialmente l'architettura cinese fa uso di questo coefficiente e raggiunge il sublime anche per la vastità delle piazze, dei cortili, dei deserti che circondano gli edifici. Le tombe dei Ming presso Nanking e Peking sorgono in mezzo a grandiosi deserti. Nelle altre arti figurative il sublime religioso è raggiunto in molti modi: linee, simboli che provocano la sensazione del «magico». Ricca specialmente di questi elementi è l'arte buddistica della Cina, del Giappone e del Tibet. Questo senso numinoso-magico ci parla p. es. dalle antiche figurazioni del Budda: anche dalle grandi pitture cinesi dell'età classica, le quali appartengono, dice un conoscitore, a ciò che di più alto ha prodotto l'arte umana. Si sente dietro i paesaggi, le nubi, i monti, il misterioso ed antico Tao. Anche qui l'effetto è raggiunto qualche volta col vuoto: la pittura cinese ha un'arte di rendere sensibile il vuoto. Un altro mezzo di simbolismo estetico è la musica. Ed anche qui il sublime può essere raggiunto col vuoto, col silenzio. (*Aufsätze*, p. 171-178).

Questi mezzi d'espressione si riuniscono nel culto, si associano ai gesti solenni, al mistero dei riti e danno origine a quel-

l'insieme di tradizioni pratiche per cui si perpetua la vita religiosa. Questo insieme non è che la prima forma del simbolismo religioso: dopo verrà quello che l'Otto chiama simbolismo razionale e che si esprime sopratutto nei sistemi dei concetti, nelle dottrine religiose. Ma questo simbolismo sensibile persiste, anche nelle religioni più alte, accanto al razionale e conserva, accanto alla dottrina, un'efficacia considerevole nell'evocazione del senso del numinoso.

* * *

L'evoluzione storica delle religioni coincide con la storia del simbolismo religioso: di mano in mano che l'intuizione mistica si fa più luminosa, anche il simbolo si purifica e si razionalizza, passa dal terrore all'adorazione mistica. L'inferiorità delle religioni primitive dipende dalle seguenti circostanze: A) Si svolgono parzialmente e successivamente i diversi aspetti del numinoso, che hanno il loro vero senso solo nel tutto: onde gli aspetti singoli hanno spesso un'apparenza bizzarra, strana, assurda. Ciò vale p. es. del terrore religioso che è stato l'origine della religione e che è parso qualche cosa di insano. B) Tali aspetti vengono riferiti ad esseri empirici che provocano questo sentimento (p. es. i *totem*): ciò che riesce spesso più tardì inconcepibile. C) prorompono nella forma entusiastica, fanatica, violenta. D) Mancano dell'elemento morale e razionale.

Di più il senso del numinoso si associa, nelle origini con certi strani fenomeni, prodotti della mentalità primitiva, che ad esso antecedono come una specie di pre-religione e da esso ricevono un significato religioso ed una notevole potenza sugli spiriti umani. Tali sono la magia, il culto dei morti, il culto della natura, il concetto del demoniaco, del puro e dell'impuro. I) Vi è una magia naturale che è come la tecnica primitiva, di cui la tecnica nostra non è che la continuazione scientifica: e che in parte persiste ancora accanto a questa (p. es. nella ricerca delle fonti con la bacchetta divinatoria, in certe cure etc.) Ma diventa una magia quando vi si unisce il senso del demoniaco, del pauroso ignoto, del numinoso. II) Nelle origini l'aspetto della morte deve avere suscitato un duplice senso: in primo luogo il naturale orrore — puramente animale e fisico — che dà anche all'animale la vista del cadavere d'un individuo della propria

specie; in secondo luogo, se si tratta d'un essere caro, il senso d'affetto e di comunione, che ha spesso anche presso i primitivi delle espressioni commoventi. Ma si ha un culto solo quando da questi sentimenti naturali si svolge il senso del mistero che è sopra la vita: solo allora sorge il concetto dell'« anima », il cui valore non è nella sua raffigurazione fantastica, ma nel fatto che è concepito come qualche cosa in cui si rivela il pauroso mistero del divino. III) Il concetto dell'animazione universale non ha ancora per sè niente di religioso: le cose naturali diventano oggetto di culto solo quando la fantasia le associa col numinoso. IV) Il demoniaco è quel senso di inquietudine interiore, di orrore, che prende l'uomo qualche volta all'occasione di luoghi dove è stato commesso qualche grave delitto o la natura è singolamente fosca e paurosa. Questo brivido interiore può restare allo stato di sentimento naturale: associato col numinoso diventa un orrore religioso e si completa con la rappresentazione di una realtà misteriosa, di un El, di un Baal. « Come è terribile questo luogo! (dice Giacobbe in Gen. XXVIII, 17). Sì, è la dimora di Elohim! ». L'antico vocabolo indiano *asura* vale: il terrificante, l'inquietante. Esso era il predicato del più alto dio vedico, Varuna: più tardi designò le forme inferiori, lo spettrale, il demoniaco. V) Un'altra categoria di sentimenti, che venne scelta per esprimere il numinoso, è quella che si riferisce al puro ed all'impuro. Il disgusto è un sentimento naturale: nelle sue più alte espressioni coincide con l'orrendo. Se a quest'impressione si associa il senso del numinoso, abbiamo l'impurità religiosa: così è p. es. che in quasi tutte le religioni primitive con il cadavere è connessa un'impurità rituale. Questo si estende poi ad oggetti che non sono per sè disgustosi: come p. es. nell'impurità di casta. Di qui i lavacri, le abluzioni, i riti di purificazione, così frequenti nelle religioni.

Quando la religione si eleva ad una forma più alta, diventa religione razionale. È questa realmente una rivelazione più perfetta del numinoso, condizionata dell'associazione sua con simboli appartenenti alla vita razionale. Il numinoso resta sempre in sè inconcepibile, ma è avvicinato a noi, è reso in un certo senso conoscibile. Dio è per Lutero un *Deus absconditus*, non un *Deus ignotus*. Anche Plotino riconosce che, sebbene non comprendiamo l'Uno, però lo conosciamo, in quanto ne parliamo. Noi siamo nel rispetto suo come gli ispirati, che sentono di essere sotto

l'influenza di qualche cosa di superiore, senza che possano conoscerlo per concetti. E la Kena Upanishad dice: « Non dico che lo conosco, ma non dico neppure che non lo conosco ».

Su questo punto Otto si richiama all'atteggiamento di Platone di fronte alla religione. Platone ha potentemente contribuito a saturare di razionalità la religione: la divinità è da lui identificata con l'idea del buono e quindi in apparenza con un'entità del tutto razionale. Ma ciò è solo in apparenza: perchè in realtà la filosofia non è per lui tutta la vita spirituale dell'uomo. Egli non cerca di darci una teoria razionale della divinità: qui interviene il simbolo, il mito. Dio è per lui qualche cosa di inafferrabile e di inconcepibile, di più ampio e di più alto che il pensiero razionale. « È difficile, dice nel Timeo, trovare il Creatore; ed è impossibile, quando lo si è trovato, annunziarlo ad altri ». E nella Epistola IIª: « Io non ho mai scritto intorno a Dio e non ne scriverò mai. Poichè Dio non consente di essere trattato come gli altri oggetti dell'indagine scientifica. La scienza non può esprimerlo. Dopo lunga fatica, quando noi abbiamo cercato d'immedesimarci con lui, si accende improvvisamente un fuoco nell'anima, come se in essa fosse scesa una scintilla. E allora arde di per sè. Lo sforzo di tradurre questo per iscritto riuscirebbe comprensibile a pochi. Ed a questi pochi basta un cenno per trovarlo da sè stessi ».

Otto chiarisce questo parallelismo dell'elemento razionale e dell'irrazionale nella religione con due analogie derivate dall'amore e dalla musica. Nell'amore abbiamo la penetrazione di un elemento irrazionale (inferiore alla ragione), l'istinto erotico, con elementi razionali, desiderî, sentimenti, volontà, idee, che appartengono alla sfera razionale e morale. È perciò il collegamento d'un elemento irrazionale ed originario con elementi stranierî, che ricorrono anche da sè in altro senso: anche le parole e le espressioni sono tolte dalla vita razionale. Ma esse ricevono subito un tutt'altro senso dal collegamento erotico: senso che comprende solo chi conosce l'amore. — Così l'elemento estetico della musica è un elemento irrazionale anch'esso, sebbene d'altra natura. La musica per sè sola svolge nell'anima un movimento sentimentale che non ha espressione in parole od in immagini. Ma può collegarsi con processi spirituali affini: p. es. nel canto con una serie di espressioni concrete di sentimenti e di situazioni umane.

Ma la musica non si risolve in questi: questi la fissano e la accompagnano: ma essa è qualche cosa di « assolutamente altro ». Ciò costituisce anche la condanna, secondo Otto, del dramma musicale. Un simbolo è un'espressione momentanea: non si può farne un sistema od una storia. Così il parallelismo della musica e della poesia è momentaneo e breve: la « canzone » è l' unità dei due. Un dramma musicale è una pedantesca e forzata continuazione di quest' unità momentanea.

Questa compenetrazione del numinoso con i suoi simboli razionali avviene per un duplice processo, che rispecchia il duplice aspetto della razionalità: il morale e l' intellettale. — Per un lato il *tremendum* si schematizza nelle idee razionali di giustizia e di volontà morale: il *fascinans* nelle idee di bontà e di misericordia: così il sacro diventa il buono e il buono alla sua volta si compenetra col sacro. Questo processo di moralizzazione si riscontra in tutte le religioni superiori: il saliente contrassegno dell'antica religione di Israele da Amos in poi è appunto l' intima interdipendenza di questi due momenti. Anche per noi Dio è sopratutto bontà: per Cristo è il Padre, per Marcione è l'assolutamente buono. — Per altro lato il *mirum* si schematizza nel concetto di Dio come perfezione assoluta di tutti i suoi momenti, come realtà trascendente. Quello che dice il mistero al sentimento, lo dice il concetto di assoluto all'intelligenza: è il « totalmente altro ».

Ma questo collegamento del numinoso con i suoi schemi razionali ha anche un carattere particolare, che merita d' essere rilevato. Mentre i simboli sensibili della religione primitiva appariscono piuttosto come collegamenti accidentali, che un ulteriore progresso discioglie, i simboli razionali rivelano una specie di affinità secreta e indissolubile. Il processo di compenetrazione dell'elemento religioso e del morale appare come qualche cosa di necessario e di evidente: nella storia del pensiero greco e nella storia della religione ebraica esso è posto innanzi come evidente *a priori*. Di più appare come inseparabile. E la stessa cosa nota l'Otto anche rispetto al sublime. Il sublime e il morale appariscono come genuini schemi del sacro. Ora ciò donde viene? Non certo da una deduzione analitica. Come possono esseri divini, nati dall'orrore e dal terrore, diventare per deduzione logica esseri giusti e pietosi, in cui l'uomo segue la genesi e la sanzione della

moralità e del diritto? Ciò non può nascere che da un collegamento *a priori* di concetti nello spirito dell'uomo.

Ma per quanto alto sia il valore dello schema razionale, non bisogna dimenticare che esso è solo uno schema: l'elemento religioso è nell'irrazionale a cui esso ci rinvia. Non è meraviglia perciò se Otto pone al disopra della religione razionale la mistica (1) come tensione massima dell'elemento irrazionale. Ciò che caratterizza la mistica non è uno speciale rapporto con Dio, ma l'esperienza diretta del misterioso che è in Dio, ossia di ciò che esce dai confini dei suoi schemi razionali e costituisce il suo vero essere, il suo essere irrazionale. Nel suo mistero Dio attrae a sè con una potenza insolita ed irresistibile: quindi la concentrazione volontaria del pensiero in Dio diventa qualche cosa di imposto, di passivo: ogni altro oggetto scompare dalla coscienza: Dio riempie di sè lo spirito. La coscienza stessa dell'io e dei suoi atti scompare: lo spirito ha l'impressione di essere perfettamente unito a Dio e in questo unico oggetto, che gli è dato nel più profondo ed intimo dell'essere suo, concentra tutta la potenza della sua visione. Questo atto costituisce, nel suo culmine, l'estasi: « l'irrigidirsi dell'anima in Dio » (Eckhart). Poichè l'oggetto immediato della mistica è l'irrazionale, si comprende come essa si compiaccia del misterioso, dell'inaudito e si contrapponga allateologia razionale come una teologia del paradossale e del contradditorio.

*
* *

Passiamo ora in rassegna, seguendo l'Otto, lo svolgimento storico della nostra religione alla luce di questi criteri. — Nell'antica religione ebraica egli vede profondamente compenetrati i momenti dell'irrazionale, da cui scaturisce ogni vera religione. Nella fase più antica il numinoso è ancora un poco il demoniaco, ma questo demoniaco non è un momento degenerativo: è in certo modo un pre-dio, uno stadio inferiore, da cui il Dio erompe verso manifestazioni sempre più elevate. Dalla religione primitiva di Mosè abbiamo poi un'ascensione continua verso la saturazione morale e razionale del numinoso. Il momento decisivo è rappresentato da

---

(1) OTTO, *D. Heilige* p. 26, 113 nota. Alla mistica Otto ha dedicato nei suoi *Aufsätze* (p. 71-106) alcune pagine che sono fra le più belle e profonde che siano mai state scritte su questo argomento.

Isaja. Dio è per lui il Santo d'Israele: è onnipotenza, bontà, verità. Ma nello stesso tempo è anche il Dio vivente: Isaja ci parla della sua ira, del suo fuoco divorante, della sua gelosia: Otto vede in questo un'espressione della sua essenza irrazionale, del *tremendum*, del *mysterium*, che è il nucleo irrazionale della nozione biblica di Dio. In Ezechiele abbiamo invece accentuato il carattere del *mirum*, del fantastico: che apre poi la via al mondo visionario dell'apocalittica. Ma è in particolar modo nel libro di Giobbe ed anzi nel cap. 38 dello stesso che Otto trova singolarmente e meravigliosamente espresso il carattere misterioso e augusto del numinoso. L'intervento di Elohim non avviene per dare una spiegazione del problema del male o per esortare alla rinuncia: è un appello alle incomprensibilità di Dio; al meraviglioso, al misterioso irrazionale, in cui balena la potenza divina; al carattere demoniaco, stupefacente, inafferrabile della creazione, che ci rinviano ad un più profondo mistero e impongono l'adorazione.

Nel Nuovo Testamento si compie il processo che satura di elementi razionali l'idea di Dio: ma non bisogna credere che il numinoso sia così eliminato. Rimane il mistero nell'idea essenziale del regno dei cieli: che è il completamente altro, l'incomprensibile. Ed anche il Padre celeste non deve essere concepito in modo troppo idilliaco. È vero che Gesù accentua di fronte alla durezza del fariseismo l'elemento umano e misericordioso: ma rimane sempre l'altezza inaccessibile di Colui che è nei cieli. Ed in questo senso Otto interpreta anche l'agonia di Getsemani, che nòn è agonia di fronte alla morte, ma agonia di fronte alla terribile maestà di Dio. — Anche Paolo vive nel senso del Divino. Egli apprende Dio come l'ira implacabile, paradossale (*Rom*, I, 18 ss). Ma più ancora è tale nella sua teoria della predestinazione: che è un inchinarsi dinanzi al *tremendum*, un annichilirsi. Essa non esclude affatto la libertà della creatura: ma questa, qualunque cosa faccia, subisce sempre l'inflessibile decreto di Dio. Anche Otto riconosce però in questo concetto della predestinazione un sovreccitato, irrompente senso del numinoso senza il temperamento dei momenti razionali. Onde il suo ambiguo giudizio: è un misterioso simbolo indispensabile e giustificato, ma ribelle a qualunque traduzione concettuale. In un altro punto ancora traspare l'ispirazione numinosa di Paolo: nella sua

svalutazione della «carne», che è un energico senso creaturale.

In Lutero erompe di nuovo vigorosamente il senso primordiale del numinoso. Prima nel suo concetto del *deus absconditus*, l'irrazionale, fuoco divorante più terribile del demonio, l'inquietante, il *numen* sentito unilateralmente nel suo *tremendum* e nella sua *majestas*. Poi nell'altro elemento, il paradossale, l'antirazionale, l'incomprensibile: con questo è collegata la sua teoria della predestinazione. Del resto in tutta la sua dottrina vengono alla luce i fattori irrazionali, il terrore del volere misterioso di Dio, il senso della furia di Iahvè, della sua ira demoniaca. Ma non manca nemmeno il *fascinans:* a questo si riattacca il concetto luterano della fede come potenza conoscitiva pneumatica, che rende l'uomo capace di afferrare e riconoscere il soprasensibile.

Egualmente vivi si mantengono i momenti irrazionali nella mistica, ma più i momenti del *misterium* e del *fascinans:* quello del *tremendum* o si attenua o manca. Vi è però nel senso dell'abisso, della notte, dell'aridità, dello sgomento, in Seuse, Giovanni della Croce, Böhme. Il concetto che Böhme ha del Padre come abisso primo ed inscrutabile di energia e di volontà è una intuizione numinosa del *tremendum*, un'ira. L'errore è quando si vuole razionalizzare questa intuizioni ed erigerne un sistema: allora si ha la teosofia.

Ora quale è l'ideale che ci deve stare dinanzi? La scuola ha avuto il torto, secondo Otto, di voler razionalizzare Dio: con ciò gli ha tolto l'elemento irrazionale che è essenziale. Schleiermacher ci ha richiamati da questa via: noi dobbiamo seguire le traccie sue e saturare di nuovo la razionale nozione di Dio con i suoi elementi irrazionali. D'altro lato però dobbiamo sempre tener presente l'importanza prima degli schemi razionali. « Privato dei suoi elementi razionali e in particolare dei suoi chiari momenti morali, che il protestantesimo specialmente accentua nel suo concetto di Dio, il Sacro non sarebbe più il Sacro del Cristianesimo » (*D. Heilige*, p. 144). Per noi il sacro non è piú il puro numinoso, nemmeno nel suo più alto livello: è il numinoso penetrato e saturato dagli elementi razionali e morali. Un forte, travolgente senso del numinoso senza il temperamento dei momenti razionali: ecco il fanatismo (ib. p. 121). La religione superiore, ideale è caratterizzata quindi dalla perfetta armonia di entrambi i momenti: armonia che l'Otto crede di trovare nel Cri-

stianesimo. « Una religione si salva dal precipitare nel razionalismo mantenendo desti e vivi gli elementi irrazionali. D'altra parte saturandosi copiosamente di elementi razionali si preserva dal fanatismo e dal misticismo, meritando di diventare religione di cultura e di universalità » (ib. p. 182-3).

* * *

Difficilmente però questo criterio estremamente generico potrebbe bastare a dirigere la coscienza religiosa. Esso non ci dà alcuna indicazione precisa sulla via che dobbiamo tenere per armonizzare i due elementi eterogenei, anzi ostili, dell'irrazionale e del razionale: perchè armonizzare non vuol dire soltanto accostare l'inconciliabile, ma fondere in un'unità. Ed a quali elementi del numinoso dovremo dare la preferenza? A quali schemi del simbolismo razionale? E chi sarà il giudice in questo processo così difficile e complicato: il sentimento od il pensierologico?

La tenzone così a lungo indecisa fra la ragione e il sentimento si pronunzia quì definitivamente in favore di qnest'ultimo. Ogni preoccupazione a questo riguardo è inutile: vi è una rivelazione immediata del divino che guida infallibilmente a coscienza: la realtà soprasensibile si manifesta in individui privilegiati non soltanto in virtù di quell'*a priori* numinoso che è, almeno in potenza, patrimonio di tutti gli uomini, ma in virtù d'una rivelazione particolare, che discopre loro infallibilmente le forme e manifestazioni particolari del numinoso: la teoria della intuizione religiosa si completa con una teoria della divinazione. Con questo noi passiamo dalla filosofia nella teologia.

Il divino (il numinoso), che supera la nostra potenza conoscitiva, si disvela come abbiamo veduto, al nostro io per una specie di senso, di intuizione puramente sentita, che è un movimento liberissimo sgorgante dalle più intime profondità dello spirito. Otto si richiama qui a Schleiermacher, Fries, de Wette. Ma mentre per Schleiermacher tale capacità è una facoltà universale dello spirito umano, per Otto essa è presente in tutti solo come disposizione generica passiva: in pochi invece si manifesta come potenza di divinare spontaneamente il numinoso e creare i simboli più adatti alla vita religiosa. Questi sono i genii religiosi, i rivelatori, che hanno, per così dire, il privilegio della

scienza delle cose divine. Le loro intuizioni vengono poi formulate in proposizioni analoghe alle teoretiche, che, come le intuizioni estetiche, non sono dialetticamente giustificabili, ma possono partecipare ad una universale validità. Si tratta di indicazioni analogiche, non adeguate, di barlumi fuggevoli: ma in ogni modo di conoscenze sentite circa una realtà più alta che il comune conoscere: la rivelazione dà origine ad una vera e propria teologia. — In secondo luogo mentre per Schleiermacher il solo oggetto della divinazione religiosa è Dio, l'irrazionale infinito, per Otto possono essere oggetto di tale divinazione anche manifestazioni particolari del divino, p. es. la storia biblica e Cristo. Al disopra del genio religioso vi è l'eroe religioso, che è uno col divino e che quindi può essere non solo soggetto, ma oggetto della divinazione religiosa: il «Santo nella manifestazione», il Figlio.

La tradizione religiosa si svolge e si compie per mezzo di questa virtù divinatrice. Il genio religioso investito dall'influenza del *numen* crea le intuizioni e le forme della vita religiosa: i discepoli lo riconoscono e lo seguono per una specie di congenialità, di predisposizione a sentire il religioso. Le origini del Cristianesimo sono dovute ad una divinazione di questo genere. Non importa se non abbiamo documenti di ciò che Cristo ha sentito di sè. Il sorgere del Cristianesimo può essere spiegato solo col fatto che i discepoli hanno divinato in Cristo il Sacro vivente: per un atto di divinazione Paolo potè riconoscere il divino in Cristo attraverso la notizia che egli aveva potuto riceverne nell'ostile ambiente ebraico.

Ed è ugualmente per un atto di divinazione che oggi noi possiamo ancora conoscere ed appropriarci la tradizione cristiana. La questione circa il valore che può avere per noi il Cristianesimo è posta dall'Otto in questa forma: possiamo noi ancora, attraverso ciò che ci è stato tramandato del Cristo divinare in lui il divino? Se noi abbiamo in noi quella preparazione, quella disposizione mistica che è necessaria, non importa il frammentario e l'incerto della tradizione: anche oggi lo spirito può riconoscere lo spirito.

La possibilità di questà divinazione presuppone però che vi sia ancora una continuità, un'identificazione possibile tra la concezione di Cristo e la nostra. Ora vi è realmente ancora nella tradizione cristiana un nucleo che sia identico con l'antica rive-

lazione? Il nostro cristianesimo è religione di liberazione, religione dualistica, come le altri grandi religioni dell'Oriente. Ora la predicazione di Gesù è stata essenzialmente fin dagli inizî religione di liberazione. L'aspirazione verso la liberazione è un tratto essenziale di tutte le religioni superiori: essa costituisce nel Cristianesimo, anche nella sua prima forma escatologica, apocalittica, la concezione fondamentale: in questo esso inizia nella tradizione religiosa ebraica qualche cosa di nuovo e di superiore.

Come ora appropriarci questa sua intuizione? Non certo per mezzo d'una dimostrazione: ma per mezzo d'una dedizione contemplativa. Questa intuizione è anche meglio possibile per noi, così lontani; la visione complessiva della storia della religione ebraica culminante in Cristo ci si rivela come un processo attraverso il quale si manifesta, in Cristo, l'eterno. Da questa procedono poi altre intuizioni che costituiscono come la dogmatica del cristianesimo: non una dogmatica rigida e sillogizzante, ma sentimentale e libera — però dogmatica. Come centro di questa dogmatica l'Otto pone la passione di Cristo, in cui la visione razionale dell'ordine divino che per essa si realizza si mescola con il momento irrazionale dell'*ira Dei*: onde nasce «la più profonda intuizione religiosa nella storia della religione» (*D. Heilige*, p. 216).

* * *

Questa conclusione teologica che torce verso un dogmatismo sentimentale la teoria dell'intuizione religiosa non può avere naturalmente, per il filosofo, che un interesse assai mediocre. Tanto più interessante è invece la concezione della religione, che, in alcuni dei suoi punti essenziali, può da noi venire accolta senza esitazione. Il primo di questi punti è l'affermazione che la ricerca filosofica sopra l'essenza ed il valore della religione deve andare al di là della descrizione storica e partire dall'esame della religiosità interiore, non come psicologia, ma come constatazione di valori, come analisi trascendentale: solo questa può poi condurre alla retta comprensione della religiosità esteriore e delle sue formazioni storiche. Il secondo è che a base di ogni teoria della religione deve essere posto l'elemento *a priori* che la costituisce *ab initio*, anche nelle sue forme più umili e primitive: quello che Otto chiama il «numinoso». Il

terzo è la concezione dell'oggetto di questo senso del divino come «totalmente altro»: la vita di Dio non è a noi del tutto chiusa, ma trascende ogni nostra intuizione ed ogni nostro concetto: egli abita «in una luce inaccessibile».

Il dissenso comincia la dove Otto pone l'origine di questo senso del divino in un *a priori* che è al di là della stessa ragion pura e non ha con l'attività della nostra ragione nessuna intima affinità e nessuna continuità. Egli non considera che le più alte costruzioni della ragione in Spinoza, in Kant, in Schopenhauer, riescono in ultimo anch'esse a porre un «totalmente altro». La ragione non è soltanto attività calcolatrice e sillogizzatrice (questa anzi non è che una funzione secondaria), ma anche e sopratutto visione intuitiva di unità concettuali: visione che per la natura stessa della ragione è sempre attuata e resa per mezzo di intuizioni simboliche. La «divinazione» del totalmente altro è essa stessa l'atto supremo della ragione, che in questo atto riconosce la sua potenza e la sua impotenza e persiste anche in esso almeno come direzione e orientamento. Il presentimento del divino, per quanto presentimento, è ancora un atto razionale e può ancora, almeno negativamente, obbedire alle direttive della ragione.

Vi è anzitutto in questo isolamento del senso religioso un'improprietà psicologica. Per Otto il senso del numinoso è «un germe rappresentativo ancora involuto ed oscuro connesso con un particolare stato emozionale dello spirito, che ad esso corrisponde» (*Aufsätze*, p. 247). Ora un germe rappresentativo, per quanto involuto ed oscuro, è una conoscenza: con qual diritto esso viene isolato dalle altre conoscenze? E come può un «germe rappresentativo» essere un *a priori*, anzi il più alto *a priori*? Come può costituire la nostra intuizione più vitale e sicura, la prima delle conoscenze secondo Spinoza? Donde può trarre il suo eccezionale valore? Un *a priori* è sempre una forma: bisognerebbe dunque in primo luogo distinguere tra l'intuizione *a priori* in stretto e proprio senso e le diverse rappresentazioni più o meno perfette, «germi rappresentativi involuti ed oscuri», in cui si concreta. In qual rapporto inoltre sta questo *a priori* con le ripercussioni emozionali del senso religioso? Come è possibile attribuire a queste una primaria importanza? Questo era possibile a Schleiermacher, che considerava ancora il sentimento come una facoltà originaria dello spirito,

come una matrice indistinta di tutta la vita spirituale: ciò che oggi non possiamo. Il sentimento, sebbene in linea di fatto parallelo alla conoscenza, è geneticamente un «venuto dopo»: sono le intuizioni che, accumulandosi e sommandosi nella coscienza, mentre perdono sempre più l'aspetto rappresentativo, mettono in evidenza l'aspetto attivo e sopravvivono collettivamente come sentimenti, tendenze, volontà. Non vi sono quindi, in senso assoluto, sentimenti religiosi originarî ed immediati. Ogni senso del divino è sorto da una luce dell'intelletto, da una visione delle cose, anche se questa ha soltanto un carattere morale od estetico: *qui Deo adhaeret versatur in lumine*. Le prime intuizioni religiose hanno naturalmente agito sul mondo dei sentimenti associandosi con essi, trasformandoli, suscitando nuove forme di sentire: così esse si sono fissate e consolidate nei sentimenti. Non sono le speculazioni (in lato senso) che sono state chiamate ad esprimere i sentimenti religiosi: che anzi in questi viene alla luce il risultato delle impressioni, visioni, speculazioni accumulatesi nella coscienza e nella subcoscienza. Ed anche oggi il mondo dei sentimenti è lo sfondo ereditato che ha nella vita religiosa un'importanza altrettanto grande quanto nella vita morale; ma che è sempre solo uno sfondo, sopra il quale si leva la vita nuova creatrice che è, in ogni campo, opera della ragione.

Questa separazione del senso religioso della ragione ha due conseguenze nefaste. La prima riflette la religione stessa, in quanto è tolto allo spirito, in questo campo, ogni criterio razionale, obbiettivo, di distinzione di valori: alla quale mal si provvede con una «divinazione», che, se non è divinazione della ragione, è ciò che si può dare di più subbiettivo e di più incerto. Tale incertezza è già visibile nelle stesse oscillazioni dell'Otto circa il valore dell'elemento razionale. Ora infatti la presenza dell'elemento razionale è posta come condizione della superiorità delle religioni: ora la vita specifica religiosa, la mistica, è fatta consistere nella decisa prevalenza dell'irrazionale. Ora l'Otto riconosce che vi è una mania filosofica ed una mania coribantica, che certe forme del numinoso, come il terrore etc., sono forme primitive e rozze (*D. Heilige*, p. 98-100, 185 etc.).; ora si compiace di contrapporre alle verità concettuali della filosofia l'intuizione numinosa originaria per esaltare le espressioni e le forme inferiori di quest'intuizione come qualche cosa d'in-

comparabilmente superiore. In generale però egli pone la religione su d'un piano solo e i sentimenti elementari e primitivi del *tremendum* e dell'*ira Dei* sono profondità altrettanto venerabili quanto la bontà e la grazia. Il *tremendum* divino ha qualche cosa del satanico: quindi il satanico « appartiene all'essenza della religione » (*D. Heilige*, p. 141 nota). Così egli ripudia la teoria dell'impassibilità di Dio (il *deus philosophorum*) in pro di un Dio vivente, capace di amore e di collera (ib., p. 126-7). Le forme irrazionali e demoniache del Dio semitico sono identificate senz'altro col numinoso ed anteposte, con una specie di ammirazione, al numinoso razionale: il Dio d'Isaja che si adira, è geloso, che è come un fuoco ardente, è una trascrizione ideogrammatica dell'irrazionale ben superiore al Dio dei filosofi che è soltanto la « Ragione del mondo » (ib., p. 97 ss.). Con una singolare purezza sono espressi i momenti essenziali del numinoso là dove, come nel cap. 38 di Giobbe, Elohim manifesta la sua sublimità nell'indecifrabile e nel mostruoso (ib. p. 103 ss.): oppure là dove, come nel cap. I dell'Ep. ai Romani, ricompare il Dio adirato e geloso dell'A. T., terribile e potente signore del mondo e della storia, che fa divampare la sua ira sull'universo (ib. p. 113 ss.). Perciò l'Otto non sa trovare parole sufficienti d'ammirazione dinanzi all'assurdo della predestinazione: qui il *numen* è tutto, la creatura è annullata con la sua ragione; questa trascrizione che identifica Dio con l'iniquità e col male appare all'Otto come un indispensabile e misterioso simbolo del divino (ib. p. 117 ss.).

Ora non si ripeterà mai con energia sufficiciente che tutto questo simbolismo del *tremendum*, dell'*ira Dei* etc. appartiene esclusivamente alle forme primitive della religiosità, quando lo spirito pone fra i suoi ideali più alti l'ira, la violenza, la potenza. Tutto ciò che vi è in noi di migliore ripudia con disdegno questi simboli inadeguati, residui d'una mentalità inferiore. Noi possiamo apprezzare il sentimento che anche attraverso queste barbariche forme si fa strada, ma dobbiamo respingere il simbolo: se Dio potesse ancora essere per noi oggetto di terrore, dovremmo rigettarne con orrore il concetto. La mistica che ha bisogno dei terrori della coscienza per salire a Dio è ancora una mistica inferiore. Se un senso di terrore attraversa ancora l'anima nella sua salita a Dio, esso è il terrore dell'abbandono, è la ricaduta

nelle tenebre, come nelle ore oscure di Getsemani o nell'ultimo grido di Gesù sulla croce: esso non è il segno della presenza del divino, è anzi il segno dell'assenza sua e della miseria nostra.

La seconda conseguenza della separazione del senso del numinoso dalla ragione riflette la ragione, in quanto tale separazione fatalmente conduce a porre, accanto alla ragione, un complesso di affermazioni circa il numinoso, che costituisce una forma superiore e privilegiata di sapere, una «divinazione»: vi è accanto alla speculazione teoretica «un altro sapere, un altro occhio» (*Aufsätze*, p. 86). Vi è posto, accanto al sapere razionale, per una fede mistica: che naturalmente non si pone (come la teologia) sul terreno stesso della ragione e non è esauribile in concetti, ma è una vera «potenza conoscitiva pneumatica, un mistico *a priori* nello spirito umano per l'apprensione e il riconoscimento della verità soprasensibili» (*D. Heilige*, p. 138). Si tratta, è vero, di pure indicazioni analogiche, di divinazioni intuitivo-sentimentali, non di enunciati dottrinali, ma ad ogni modo di conoscenze vere circa la realtà eterna (ib. p. 188). Che cosa possono essere ancora, di fronte ad intuizioni di tal natura, le povere conquiste della nostra ragione? Ma se i principii e le esigenze della nostra ragione conservano il loro diritto, che cosa sono questi poveri sogni mistici? Anche nel suo più recente libro (1) Otto separa nettamente l'aspirazione religiosa verso l'unione con Dio da ogni attività razionale, recide ogni legame tra la fede e la speculazione, tra la dedizione mistica per la grazia e l'attività morale. Egli restringe bensì questo sapere mistico in limiti molto ristretti: ma chi può porre limiti a ciò che non dipende se non dall'arbitrio? Inoltre se le religioni superiori debbono essere saturate di razionalità, come potrà l'elemento razionale coordinarsi con queste intuizioni irrazionali: come potrà p. es. il mistero augusto della predestinazione conciliarsi con le affermazioni della bontà e della giustizia di Dio? E se la conciliazione non può aver luogo, come si può parlare di un «contenuto razionale»?

La tendenza a valicare questi confini e ad entrare nel regno della speculazione fantastica è così naturale ed irresistibile, che anche la mente cauta e filosoficamente scaltrita di R. Otto non sa resistervi: ciò che egli dice p. es. circa le guarigioni miraco-

---

(1) R. OTTO, *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*, Gotha 1930.

lose di Gesù — che egli considera come la manifestazione di facoltà misteriose, le quali accompagnano, come segni concomitanti, l'eroe religioso — (*Aufsätze*, p. 154 ss.) o circa il corpo mistico di Paolo (ib. p. 68), è speculazione fantastica, ma speculazione. Così quello che dice altrove della risurrezione di Gesù (ib. p. 159 ss.) è perfettamente conforme a quanto può suggerire il più raffinato razionalismo: ma perchè classificare questa concezione come un' « esperienza mistica »? Quando si riconosce che la risurrezione come fatto fisico è un assurdo e peggio e che la vera fede nella risurrezione è la fede nell'eternità di quella Volontà perfetta, con la quale Gesù aveva unito il suo spirito, che cosa vi è in questo che abbia bisogno d'un'ispirazione mistica? È ben invano che si cerca di celebrare la grandezza e la profondità di queste pretese intuizioni mistiche: se esse non sono sorrette e regolate dalla forza della ragione, esse non possono essere che aberrazioni assurde od insipide ambiguità. Il teologico disprezzo della ragione chiude le porte a Platone ed a Kant, ma l'apre a tutte le fantasie della superstizione teologica.

Questo dualismo della intuizione religiosa e della ragione è tanto più sorprendente in Otto, in quanto egli accoglie ed applica il concetto della conoscenza simbolica, nella quale confluiscono le due simultanee esigenze della ragione: quella per cui essa vorrebbe adunare in un'intuizione sintetica suprema la totalità infinita dell'essere: e quella per cui contemporaneamente riconosce l'impossibilità di comprenderne in determinazioni e definizioni concettuali la natura trascendente. Nelle nature religiose, nelle nature cioè che possiedono il senso filosofico per eccellenza del reale e dell'eterno, tutto ciò che esse vedono e vivono culmina in una visione ed in un'aspirazione sola: il senso del divino, sebbene si levi, come ogni creazione spirituale, dalle loro profondità intime, è la conclusione e l'espressione suprema di tutte le attività superiori del loro spirito. Il risultato di questa creazione non è un contenuto determinato che possa poi entrare in definizioni e teorie, anzi non è tanto un contenuto unico quanto uno sforzo verso l'unità, un tentativo di fissarne almeno qualche inadeguato aspetto: è un'intuizione inappagata, un presentimento, che presente una realtà ed un valore infinito e ne accoglie in sè l'azione, ma non appena cerca di tradurlo in una conoscenza ricade in negazioni impotenti. Qui soccorre la designazione sim-

bolica, che ha un carattere positivo in quanto ci rinvia ad un contenuto altamente reale ma inesprimibile; ha un carattere negativo in quanto riconosce come inadeguata ogni determinazione positiva e rimane conscia della sua natura pienamente simbolica: l'opera della ragione sta qui nel determinare quali siano i contenuti positivi più adeguati a quest'espressione simbolica. Pure applicandosi ad un oggetto che trascende assolutamente ogni determinazione razionale, la conoscenza simbolica è quindi sempre ancora opera della ragione, sottomessa alle direttive della ragione in quanto la legge suprema della ragione, l'*a priori*, che sta a fondamento di tutte le sue funzioni, non è che l'espressione formale di quell'unità che invano essa tenta di afferrare nella sua intuizione suprema. Perciò la ragione legittimamente tende non a razionalizzare la verità religiosa (che, come tale, se non è contro, è sopra ogni *captum humanum*); ma a stabilire il miglior accordo possibile fra le sue verità finite e i simboli della verità infinita. Il razionalismo critico può quindi accogliere ciò che di profondo R. Otto ha messo in luce circa l'origine e il fondamento *a priori* della religione senza dover perciò rinunziare al suo principio fondamentale; che la sola autorità, il solo giudice di tutta la vita teoretica e pratica dell'uomo è la ragione.